

# 佛教にみられる Bhakti の影響

渡 辺 顕 信

- I 序
- II Hinduism における Bhakti の概念
  - 1 サンスクリット文学における bhakti の側面
  - 2 Bhagavadgita における bhakti
- III 佛教における Bhakti の概念
  - 1 佛典にみられる bhakti
  - 2 bhakti と śraddha, trisaraṇa, 及び佛身論
- IV 結 語

## I 序

インド宗教思想史上、信あるいは信仰を表わす原語として、われわれは śraddha (信仰) や prasāda (淨信)、adhimukti (解信)、bhakti (信愛) に代表される数個の類語を挙げることができる。

そのうち佛教では、主に śraddha (Pali: saddhā), pra-

sāda (Pali: pasāda), adhimukti (Pali: adhimutti) が用いられる。これらの原語については古来からその文献学的及び教理学的方面から検討されてきた。これに対して bhakti の用例は極めて少い。それ故に bhakti と佛教の信仰とについての研究も決して豊富とは云いがたい。その数少ない研究の大部分が bhakti と佛教の信仰との関係について消極的乃至否定的態度をとっているのである。その理由としては前述の如く、佛典における bhakti の用例が極めて少い事実及び、Hindu 教と佛教との思想的基盤の根本的相違とがあげられる。<sup>①</sup>

この文献学的理由と教理学的理由とをそのまま是認するならば、大方が否定的な態度をとるのは自然のなりゆきである。しかしながら、われわれはそれを是認するためには、次の問題を再検討しなければならない。

研究の方法論として、まず文献学的操作を経るのが普通である。この意味において、文献の多少を以て推測的

判断を下すのは妥当であり、最大公約数的には正しい判断と云えよう。当面の問題である bhakti と佛教の信仰との関係においても、上述の二つの理由によって否定的判断が下されるのも当を得てはいる。然しこの場合、「用例が少い」という事実を以て、即座に無関係なものあるいは異質なものと判断するのは早計である。即ち、「用例が少い」という事実は、「佛典編纂者が用いなかった」という事実以外の何ものでもないのであって、即断の資料とはならない。

凡そ客観的文献といえども、それは所詮人間の所業にすぎぬ。そこには記録者の感情を払拭しきれぬ人間の業がある。それ故に客観的文献学、あるいはその冷静なる操作といえども、決して純粹に客観的であるということとはできない。

ところで、佛典編纂者が当時の重要な概念であった bhakti を知らなかったとは考えられない。その用例が少いのは、むしろ編纂者にとって相対する宗教体系乃至思想の重要概念であればこそ、そしてまた発展途上の佛教教団の一員であればこそ殊更に無視、あるいは使用を

避けたのであろう。蓋し当然である。

このような文献学に関する根本的な想定のもとで、この小論は、bhakti のもつ概念、特に《Bhagavadgita》における bhakti と佛教の信仰、とりわけ浄土教的信仰との重大な影響関係を究明せんとするものである。

## II Hinduisim における Bhakti の概念

周知の通り、bhakti は  $\sqrt{\text{bhaj}}$  をその語根とする女性名詞であり、語根  $\sqrt{\text{bhaj}}$  は第一義として to divide, to share with, to partake of を意味し、次に to resort to, to serve, to go to adore, to love, を意味する言語である。

この bhakti はインド最古の文献である《Rg-Veda》にも見られる。即ち、リグ・ヴェーダ I・127・5 では to serve の意味で、同 VII・81・2 では to partake of の意味に、そして又同 VIII・27・11 では to adore の意味で、又同 X・109・7 では to share with の意味で用いられている。<sup>②</sup>

この言語が宗教的術語として最初に現われるのは、佛教經典では《Theagatha》370 偈であるが、文法家 Panini もその文典《Aṣṭadhyāyī》IV・iii・95 において

同様の意味で使用している。同じく紀元前三世紀頃の《Śvetāśvatara Upaniṣad》VI・23 にも現われる。しかし、Bhakti Cult としての確固たる面目は、紀元前七世紀以前の歴史的武雄 Vasdeva Kṛṣṇa を Bhagavat (祝福された方) として崇拜する、Bhāgavata 派によって果された。即ち、インドの大叙事詩《Mahābhārata》の一部に編入されている十八章七〇〇余頌の《Bhagavadgītā》(祝福された方の宣べる歌)におおむね、初めて見事な開華をみたのである。

1 サンスクリット文学における bhakti の側面  
この bhakti をより具体的に把握するためにまず客観的な方法として、サンスクリット文学の上からその側面を概略的に紹介しよう。<sup>④</sup>

(1) この語の文献学的整理によると、bhakti は「崇敬的・情緒的・人間的語義」を有している。即ち、自己との親近関係あるいは、近接関係にある概念と結びつく事例によりこのように整理され得る。

(2) 次に bhakti 論書に現われる bhakti は、「崇敬せねばならぬ」という知的判断及び「善を行うため」という道徳的判断乃至自己の利害に基く打算的判断から峻別されるのである。

《Sāṅdilya Sūtra》<sup>⑤</sup> I・1・2 に於いて Sāṅdilya は “Sāparama-anuraktir-Īśvare” 「それ (bhakti) は [神] イーシュヴァラに対する絶対的な愛慕心である」とか、“Īśvara-viśayaiva-anuraktiḥ” 「自在神を対象とする愛慕心である」

と云い、更に 同書 10-18 の間では Jñāna (知) の bhakti への従属を詳しく論証している。

同様に Narada は《Bhakti Sūtra》2 に於いて、

“Sa tu-asmiṃ parama-prema-rūpa” 「然しそれ (bhakti) は神に対する強烈な愛情の形態である」；

“tad-arpiṭa-akṛhita-acarata tad-yimarane parama-vyakulata (同19)” 「[bhakti] は」神に委ねた一切の行為と、神を忘れる「あるいは神に忘れられる」時に生ずるこのうえない懊悩の感情である」と云う。

(3) 更に戯曲論書に現われる bhakti は、śraddha の対象が知的・客観的であるのに対して、情緒的・主観的感情として対称せられている。そこでは śraddha が bhakti に先行するとされ、śraddha から bhakti へという発展形態が認められるのである。<sup>⑦</sup>

以上の三点を総合してみると、bhakti は情緒的にして然も主体的な宗教的情操であると云えよう。蓋し bhakti

は「自己の利害に基く打算的判断から峻別された神への私心なき委託」をその特徴とするからである。これはバガヴァッドギーターの XI・53—55 において説かれる bhakti の一面でもある。

## 2 Bhagavadgita における bhakti

### (1) Karma と Jñāna

ヒンドウイズムにおける bhakti の概念は、Bhagavadgita(以下ギーターと略称する)においてその開華をみた。このことからギーターは次のように評論されている。<sup>⑧</sup>

「一神教的宗教の信仰と教理とが判然と組織的な形で表わされた文献上の最初のものである」そして又「後世のインド思想一般に多大の影響を与え、理論的哲学書の範疇を越えた最初の宗教聖典である」と。そして又、ギーターは、現代の聖雄と云われた故マハトマ・ガンジーをして実践的哲人たらしめた聖典とも云われている。<sup>⑨</sup>

さて、当時思想界の中心であったバラモン Brahmana(正統派の祭司階級)が奉ずる Veda, Upaniṣad の神々は、人間の個人的内省知 Vidyā のみによって近づくことの可能な概念であった。このような神と人間との関係は、神秘思想界の限界内のものであって、信仰を重視す

る宗教的形態ではない。ここにバラモン以外の階級によって帰依信仰の形態が自ら発生する遠因が存在する。<sup>⑩</sup>

このような思想体系を背景として、ギーターが登場するのである。即ち、血縁間の相剋という悲惨な場面をかりて、一般社会における人間の根本的且つ具体的問題を扱い、「解脱・救済の宗教」として bhakti-yoga が説示されるのである。

マハーバータの主題である Bharata 族の戦争において、Pāṇḍu 族の第三王子アルジュナ Arjuna は同族・師弟・朋友が相互に戦わざるを得ない運命を前にして嘆き悲しむ。<sup>⑪</sup> このアルジュナの直面した問題及びその解決に至る心理の推移が、彼の御者クリシュナ Kṛṣṇa(実は最高神 Viṣṇu の化身)との対話によって語られるのである。ここに “Svadharmā (自己の本務) の遂行” 及び “Bhakti (信愛)” の教義によって人間救済の宗教が成立するのである。

結論的に云えば、ギーターは解脱の方法として、古来の二種の方法(Karmayoga 行為による方法: Jñānayoga 知識による方法)を土台として新たな方法 Bhakti-yoga(帰依信仰による方法)を確立したのである。ギーター III・3 に云う。

“Loke asmin divividhā niṣīdhā purā prokṭā maya Anagha, jñāyogena sāṅkhyānāṁ karmayogena yogināṁ. (III・3)”  
「罪なき者（アルジュナ）よ、この世には二種類の基礎的立場（解脱完成への道）があると、かつて吾（一切知者たるイシュヴァラ）は説いておいた。即ち理論家の jñāyoga と実践家の karmayoga とである」

(1) 古来のカルマヨーガは、行為を中心とするものであった。即ちヴェーダ聖典を神聖視する傾向（ギーター XVI・24 a）と、行為を罪惡視する傾向（XVIII・3）のものとである。

然し、ギーターが説くカルマヨーガは更に高揚されて、行為の結果に執着しないスヴァダルマの遂行を説くところにその本旨があった。まずカルマ（行為）についてギーターは次のように云う。

「汝の職務はただ行為にあるのみ。決してその結果にあるのではない。行為の結果を動機としてはならない。〔そして又〕無行為に執着してもならない (II・47)。」

更にカルマについて次のように云う。

「行為の結果に対する執着を捨てた者、常に足ることを知って一切の欲を離れた者は、身体的行為をなしても罪に至ることはない (IV・20 a, 21 b)。だから汝の定められた行為をな

すべしである。なぜならば、その行為は無行為よりも勝れているから (III・8 a)。若し汝が無行為であれば、解脱の境地に至ることができず、その身体の維持すら不可能となる (III・4, 5, 8)。」

次にスヴァダルマについて次のように歌う。

「四姓制度は、グナ（徳・成分）とカルマの配分により吾（神）の作ったものである。〔即ち〕パランタパ（敵を悩ます者即ちアルジュナ）よ、バラモン、クシャトリア、ヴァイシヤ及びスードラの行為は、〔夫々の〕本性から生ぜる三種のグナによって区別されるのである (XVIII・41)。」〔まず初めに〕

静寂・自制・苦行・清浄・忍耐及び正直・理論的知・実践的知・信仰は、その本性から生じたバラモンの行為である (XVIII・42)。「次に」勇敢・威光・堅忍・熟達・戦場での不退却・布施及び支配権の行使は、その本性から生じたクシャトリア（武士）の行為である (XVIII・43)。「そして」農耕・放牛・商業は、その本性から生じたヴァイシヤ（庶民）の行為であり、奉仕の性質ある者は、その本性から生じたスードラ（奴隸）の行為である (XVIII・44)。」

即ち、現実の四姓制度は、その本性によって生じたものである。然しかなる人であっても、自己のスヴァダルマに勝るものはなく (III・35: XVIII・47)、執着を離れてその本務を果す者には道が開け、更には解脱に達する

ことがでさる(III・19: XVIII・45a: XVIII・47b)と云う。

かくして、ギーターで説くカルマヨーガは、「行為の結果に対する無執着と、一切の欲望の絶滅によるカルマヨーガ」であった。これは、実に浄化され、精神化された宗教的境地におけるカルマヨーガなのである。

(2) ギーター III・3 におけるジュニャーナヨーガは XIII・24 (sāṅkhyayoga (理論による方法)) と云われるもので、主知主義的世界観の全てを代表する概念として使用されている。それ故にこれは無行為主義に陥りやすい (XVIII・3a)。このような当時のジュニャーナヨーガに対してギーターは、人間は完全に無行為ではあり得ぬとして厳しく批判するのである。

アルジュナの「自ら好まぬにも拘らず、何故に人間は罪惡を為すのか (II・36)」という問に対してクリシュナは次のように云う。

「それは欲望であり忿怒である。動性のグナから生じたもので、貧婪にして兇惡である。これをこの世における敵と知れ (III・37)。恰も火が煙によって掩われ、鏡が塵によって掩われるように、又胎児が羊膜によって掩われるように、これ [この世] はそれ (欲望) によって掩われている (III・38)。知は、知者の永遠の敵なるこれ (欲望) によって掩われている

る。[知はまた] クンティ夫人の子 (アルジュナ) よ、欲望の形をとる飽くことない火によって (III・39)。五根 (諸感官) と意 [根] (思考器官) と理性とは、これ (欲望) の居所であると云われる。これら (五根等の居所) によって、これ (欲望) は知を掩い住身者 (個我) を惑わす (III・40)。それ故にバラタ族の牛王 (アルジュナ) よ、汝はまず最初に五根を制御してこの邪惡 (な欲望) を完く捨てよ。なぜならこれは知と知識とを滅亡させてしまふが故に (III・41)。」

以上の頌は、無知なる者の輪廻の原因を表現したものと云える。

ギーターは、欲望の原因及び輪廻転生を、人間の対象に対する想像から生ずる執着によるとして次のように云う。

「人が対象を思念するとき、それ (その対象) に執着が生ずる。執着から欲望が生れ欲望から忿怒が生ずる (II・62)。「その」忿怒から愚痴が生じ、愚痴から憶念 (判断力) の動揺が生ずる。「そして」判断力の破滅から理性の喪失が生じ、理性の喪失から人間は滅亡する (II・63)。」

以上に引用した頌より明らかなように、人間が苦しむのは知を掩っている欲望によると云う。この事情をシヤンカラ Śaṅkara は次のように明解に説明する。

「人間は、実に欲望によって扇動せられ罪を造るのである。

だからこの欲望は、この輪廻界における怨敵であると知れ  
(III・37 の註)。」

さて、この生死輪廻の苦海より救済する (XII・7b) 手  
段として、クリシュナはジュニャーナヨーガを用いるの  
である (cf IV・33—42)。ギーターにおける知は、単なる  
理論的知ではなく神クリシュナとの関係を伴う純化さ  
れ浄化された知である。すなわち、

「ある者は自己の *manas* (意) によって、ある者はジュニ  
ャーナヨーガによって自己の内奥に住している *Ātman* を見  
(XII・24 *Rāmāṇja* の註による)、一切生類の内に住して  
いるアートマンを見る。アートマンの内に一切の生類を見る  
(VI・29)」というの知であり、「一切の行為を完全ならし  
める知 (IV・33)」

なのである。即ち、「自己の内奥に存在している世界の  
根元者たる神を知る直観的知慧」なのであり、それによ  
り神と合一できる「知」なのである。ギーターは、これ  
を知による救済として次のように云う。

「なぜならば知に等しい浄化具はこの世にはないから (IV・  
38a)。たとえ汝が一切の悪人中の極悪人であっても、この  
知の舟によってのみ、汝は一切の罪障〔の大海〕を渡り得る  
であろう (IV・36: cf XII・7)。」

即ち、「罪を浄化せしめるのに知に勝るものは無く、た

とえ極悪深重の者であっても、知の舟のみが一切の罪障  
海を渡脱させてくれる」という。ここにわれわれは浄土  
教的救済の類型を見ることができると。

(3) 上述せる如く、ギーターは当時の諸哲学思想及び  
ヨーガの実修に対し肉付けを試み、ギーター独自のジュ  
ニャーナヨーガ及びカルマヨーガとして展開せしめた。  
そして当然の帰結として、バガヴァットなるクリシュナ  
への *bhakti* を歌い解脱への方向を指示したのである。  
神を讃え、神に対して専心なる *bhakti* を捧げる者は、  
その所行の善悪、及び生れの貴賤に拘りなく解脱の境地  
に至ることができるといのである。ここにギーターの  
比類なき魅力があり、古来からインド人の生活指針とし  
て愛誦される所以が存在する。

即ち *bhakti* は神に対する絶対的帰依信仰であるが、  
その帰依者の盲目的帰依を意味するものではない。神に  
対する直観的知慧に基づく積極的な帰依信仰なのである。  
次項において検討を試みよう。

## (2) *Bhakti* の定義並びに位置づけ

さて、一神教的立場における *bhakti* は、一人称及び  
二人称の相互間に生ずる宗教的な愛の感情をその前提と  
する。それ故に、神は人間の単なる観念の対象ではなく、

人間の全人格的行為の相手である。即ち、我なる帰依者にとって汝なる人格的他者でなければならぬ。

この立場をギーターでは、二人称なる神は現象界以外の形而上的な存在ではないとして次のように云う。

「かの非顕現（非限定）なるものに執着した人々の苦悩は非常に大きい。なぜならば、非顕現なる境界は身体ある者にとって近づき難いからである（XII・5）。」

この文例は、形而上学的立場に立たれなかった釈尊を、髣髴とさせる点で注目すべきであろう。

ところでこの文例は、当時の宗教・哲学思想界が形而上学的思潮に偏向していた事実を示すものである。ギーターがかかる思潮を批判し、釈尊が類似の立場を表明されたのは決して偶然の事象ではない。むしろ、人間の解脱を志向する宗教としての必然的な帰着であり基本的な立場なのである。

ギーターはこのような基盤に立脚して

「ヴェーダ・祭祀・学習・布施・儀式・苦行等〔の自力的行為〕を以てしても、神の本体を知り見ることはできない（XI・48, 53）。しかし専心なる bhakti のみによって神の本体が知見され、その人は解脱の境地に到達することができる（XI・54: XVII・55）。」

と云い、更に知者と bhakti との関係を次のように明示する。

「神に帰依する四種類の人、即ち悩める者、知を求める者、財富を求める者、知を有する者などの四種の人の中で、知を有する者が最勝である。なぜならば、その人は一向専心なる bhakti を抱くが故に、彼は神を愛し神は彼を愛すが故に（VII・16, 17）。」

更に bhakti を称讃して次のように歌う。

「神は一切の生類に対して平等觀を持つ（IX・29）ものである。たとえ極悪深重の者であっても、私心なき bhakti をもって帰依するならば、その人は善人と云われるべきである（IX・30）。」

「いかに豪華な祭祀であろうとも、偽善者の行なう名のみの祭祀は神の避けるものである（XVI・17: XVII・12, 13）。しかし、一葉・一菓・又は一果実・一掬の水であっても、bhakti のこめられた供物であるならば、神はそれを嘉納する（IX・26）。このように神に bhakti を捧げる者は、いかなるカーストの者であっても、能力・性別・貴賤を超えて、解脱することができる（IX・32）。」

これらの頌は、古来からギーターの比類なき魅力を發揮するものとして、しばしば引用されているが、われわれもまた、佛教における貧者の一灯等の故事及び、釈尊の



偉大さを想起せしめられるのである。

ところでギーターは、bhakti について次のようにも云う。

「一切の生類に対して朋友心を持ち、常に足れるを知り (IV・20: XII・14)、結果に対する執着を離れて、平等観に基く堅固心を有し bhakti を有する者、及び、神の説示する甘露の教説を信奉して帰依する者、これらの人々は必ず解脱の境地に到達できる。これ以上の好ましいことを為す者は、人間の中にも地上にも存在しない〔から〕 (XVIII・68, 69)。」

以上の用例によって、われわれは bhakti の定義並びにその位置づけを知り得るのである。

### (3) 絶対他力的信仰

最後に、ギーターにおける bhakti の存在様式を述べて、その結論を求めよう。

ギーターは bhakti の内容及び形式について極めておおらかな態度を示す。神の救済の手は、一部の生類に限ることなく、一切生類に対してさしのべられることを、その根元的態度とするからである。

「人がいかなる方法で吾(神)に帰依しても、吾はそれに相応して(その機根に応じて)恩恵を施す。ブリター夫人の子(アルジュナ)よ、人々はすべての方面で吾の道に随うからであ

る (IV・11)。たとえ他の神格を献身崇拜し、信仰を以って

祭祀を行う者であっても、クンティー夫人の子(アルジュナ)よ、その人々は儀規に相違があるが、実は吾を祭るのである (IX・23)。なぜならば、吾は一切の祭祀の享受者であり、その主であるが故に (IX・24a)。」

このように、実に寛容な態度をとる。そしてこの態度による救済の姿勢を次のように現わす。

「たとえ臨終の時においても、これ〔解脱〕に住する者は、梵涅槃に行くことができる (II・72 b)。」

即ち、臨終時の正念が最も大切であると云う。

「臨終時に吾(神)のみを憶念しつつ肉体を捨てて行く者は、吾〔と同一〕の状態に達し得る。これについて疑ってはならぬ (VIII・5)。」

「臨終時に不動の意志及び bhakti とヨーガの力によって (VIII・10a)」「また」オームという一音の梵を唱えつつ、吾(神)を憶念して身体を捨てて死に行く者、彼は最高趣(解脱の境地)に到る (VIII・13)。」

これらの頌は、われわれに浄土教における臨終来迎、及び臨終正念の思想を想起せしめてあまりあるものがある。以上の考察によって次のことが明らかになった。

ギーターにおける bhakti は、通俗的な他力依存的信仰形態ではない。また盲目的信仰でも無自覚的帰依信仰

の形態でもない。そこに感じられる信仰は、知 *jñāna* による理性的な判断、及び結果への執着を離れた確固たる自己の義務の遂行、この二つに基く絶対他力的帰依信仰である。しかもこの信仰は、語根 *√bhaj* に示されるように *to divide, to share with* をその根本的姿勢とするが故に、帰依者からの一方的依存の形態ではない。常に「吾と汝」の対関係をもつ信仰形態である。

かくして *bhakti* は次のように換言し得る。

*bhakti* は、神 *Viṣṇu* の救済を知れる者、また神の摂取を知れる者に生ずる心理の宗教的に浄化された状態である。即ち、ギターにおける *bhakti* は絶対他力的信仰を表現していると云うことができる。

### III 佛教における *Bhakti* の概念

*bhakti* の概念に関する内外の諸研究中、この語の概念が原始佛教において、初めて而も当然に成立したと云う主張もあるが、殆んどの見解は、その起源を *Hinduism* にあるとする。小論もこの立場にたつ。しかし、*bhakti* の佛教への影響に関して諸研究は必ずしも一致しない。

その多くは、極めて簡単にこの概念を取扱い、佛教とは全く異質のものとみなす。この傾向については、前述

した通りであり、この小論は、かかる趨勢に疑問をもち、《*Bhagavadgītā*》の *bhakti* と佛教の信仰との影響関係の究明を試みるものであった。

#### 1 佛典にみられる *bhakti*

紙面の都合上、パーリ佛典を主に検討してみよう。

まずニカーヤにみられる用例中、佛典最初の用例といわれる《*Theragāthā*》370 では次のように云われる。

“Yo ve garūṇaṇ vacanaññu dhiro, vase ca tamhi janayetha pemaṇ, so bhattimā nāma ca hoti paṇḍito, natvā ca dhammesu visesi assa.”<sup>①</sup>

「師の言葉を知り、賢明であり、師の言葉を知り、愛情を起す者、彼は実に *bhatti* (*bhakti*) ある人であり、賢者であり、また諸々の教を識別する智者であろう」

次に、*Cullahamasa-jātaka* (小鷲本生物語) では、阿難の前生たる鷲の將軍 *Sumukha* は、畏にかかり苦しんでいる鷲王(佛陀の前生)の、自分を置いて去るようにと云う言葉に対し、第9偈で自分の意志を披瀝する。

「この私は、法と法から等起した義とを留意しつつ貴方に対する *bhakti* を正観していますから、少しも生命を欲しません。」<sup>②</sup>

これに対し、佛陀の前生たる鷲の王は対告偈11で次のよ

うに云う。

「この法は汝によって為し遂げられた。吾の欲するこの kāma を吾のために為してくれ〔即ち〕吾は是認するから、汝は立去ってくれ」<sup>⑩</sup>。

この表現は、サンスクリット文献の《Ātakamaḥ》XXII・36 にも現われている。

ところで、前者 9 偈の注釈によると、「bhatti ti sineha」"bhatti とは sineha (親愛) である」と記されている。即ちここにおける bhatti は佛陀の相手に対する愛・親愛の感情を含んでいることを示す。

同様の表現として、われわれは増支部經典から次の一節を引用することが出来る。

“Kathaṇ ca bhikkhave puggalo lolo hoti? Idha bhikkhave ekacco puggalo ittarasaddho hoti, ittarabhatti ittarapemo ittarappasādo. Evaṃ kho bhikkhave puggalo lolo hoti.”<sup>⑪</sup>「又比丘達よ、どのようなものが不確信(動揺せる)人であるのか?〔と云うと〕比丘達よ、ここに或る一部の人が居る。〔即ち〕少しの saddhā(信仰)、少しの bhatti 少しの pema (愛情)、少しの pasāda (淨信) がある人々である。比丘達よ、このような人が不確信なる人である。」この經典に於て bhatti は saddhā, pema, pasāda

等を併記することによって、シノニムの説明が施されているのである。なお同文が Puggalapaññatti P T S 本の 65 頁にも見られるのである。

又、中部經典第 110 經 Cūḍapunnāmasutta <sup>⑫</sup> 29 asappurisabhatti (不善人の信) 及び Sappurisabhatti (善人の信) として bhatti が用いられている。

次にわれわれは、パーリ初期の論書における bhatti の用例を見ることが出来る。即ち、論藏 Abhidhammapitaka の第一に掲げられる《Dhamma-saṅgani》等に見られる悪友・善友の規定である。

“Tatha katamā pāpanittatā? Ye te puggalā assaddhā dussīlā appasuttā macchārino dupaṇṇā, yā tesam sevanā nisevanā saṁsevanā saṁbhajānā bhatti sambhatti sampavānikatā ayaṃ vuccatī pāpanittatā.”<sup>⑬</sup>

「如何なるものが悪友であるのか? 信仰なき者や破戒者、寡聞者、有慳者、愚鈍者に仕え、実行し、支持する者、親近し奉仕する者 bhatti を持ち、bhatti を持って親交を持つ者、これが悪友であると云われる。」

善友については、同論 1338 で規定されているが、この《法集論 1326》の同文が、《Vibhaṅga》及び《Puggalapaññatti》にも引用され、又類似の表現が、大乘の《大品

般若經》にも見られるのである。<sup>②</sup>

この「bhatti ti dāhabhatti」は堅固なる bhatti である」と注釈されているが、同様の表現が Aśoka 王の十四章摩崖法勅の中にもあることが知られている。即ち、第七章及び第十三章に次のような文章が見えている。

“Vipule tu pi dāne yasa nāsti sayame bhavapudhītā va katanā nātā va dāhabhattitā cha nicchā bāḍham”<sup>③</sup>

「たとえ広大な布施を為しても、制御あるいは本性清浄、あるいは報恩、あるいは堅固なる bhattitā がなければ、全く賤人である。」

“agabhuta shusushā matāpiti shushusha galushusha nita-shāni-thuta-shahāya-nātikeshu dāsa-bha [ta] kashī shamyā-pātipati dīghabhattitā……”

「長者に対する柔順、母父に対する柔順、師に対する柔順、朋友・知己・同僚・親族及び奴隸・従僕に対する正しい取扱いを行い、堅固なる bhattitā を有する者……」

以上の諸用例により、次のことが明らかに成ろう。パリー佛典における bhatti の直接的対象は、人である。即ち、偉大な人物に対する敬愛の念、更にはそれから生

ずる崇信の念が 〈bhatti〉 として表現されたのであろう。勿論、bhatti は間接的には人を通しての法である。

このような bhatti のもつ概念を佛教經典に求めるのは、文献学的に限度がある。そこで次に bhatti の概念を表現していると思われる周辺の類似概念の究明により、小論の意趣を表明してみよう。

## 2 bhakti ㊦ śraddha, tr-sarana 及び佛身論

### (1) bhakti ㊦ śraddha

śraddha (Pali: saddha) は佛教の信仰を現わす第一の原語であった。これは、śrad (satya 真理) + √dha (置く) という語源上からも明白なように、jñāna (知) によって引起こされる確信を通じて生ずるものである。

文献によると、釈尊は成道後、説法教化を決心される前提条件として、聞者の信の存在を求められている。<sup>④</sup>そして又、原始佛教經典中、最古の部類に属する《Sutta-nipāta》では、巧みな譬喩で次のように云う。

「人は信仰によって激流を渡り、精勵によって海を渡る。動勉によって苦しみを超え、知慧によって全く清浄となる。」<sup>⑤</sup>

ところで、この saddha は出家者の実践徳目である pañca-indriyani (五根)・pañca-balanī (五力) 等の第一にあげられている。これは Nāgārjuna (龍樹) が云う

「佛法大海、信為能入、智為能度」に連なるもので、佛教徒たらんとする者の第一条件であった。

さて、従来から釈尊の教説は、*·Ehipassiko*（来たれ見よ的）を特徴とするが故に極めて合理的であると云われる。また *śraddha* は *prasāda*（心清淨）で表わされ、*prajña*（慧）と相即して説かれる構造を持ち、禪定の境地に通ずる静寂の性格を持つものであると云われている。このような見解及び文献学的・教理学的理由によって、*bhakti* を熱狂的・猷身的・盲信的信仰であると見做し、*śraddha* との間に一線を画するのが学界の趨勢であった。

前述のように、確かに佛典における *bhakti* の用例は少ない。そして浄土教經典にいたっては皆無である。しかしながら、このような表面的理由のみで *bhakti* を熱狂的盲目的信仰形態であると断定するのは早計である。このことは、前述のようにギーターにおける *bhakti* の概念が従来評価されてきたような部類のものではない事実によって、明白なことである。

同様に、佛教教理の合理性を強調する余り、*bhakti* をヒンドウ教の熱狂的・盲目的信仰形態として、その佛教への影響を認め難いとすることも、佛教徒の心情とし

て当然なことである。然し、「合理的である」とこと、「佛教徒としての心情」とは同位相の問題ではない。

さて、佛教教団内における釈尊への人格的敬慕の念が強く存在していた事實は、否定すべくもない現象であった。相應部經典 *Samyuttanikaya* 22, 87 *Vakkali* に於いて釈尊は云われる。

「靜かにヴァッカリよ。この卑しき吾が身体に何が見られようか。ヴァッカリよ、法を見る者は吾を見るのである。吾を見る者は法を見るのである。」

これは、教団内において、法に対すると同時に釈尊に対する人格崇拜の感情が存在したことを物語っている。教団内においては、ともすると、法以上に釈尊に対する人格的帰依感情が強かったのであろう。それ故、釈尊自身の教戒として、前出の經典が説かれたのであろう。

*śraddhā* と *bhakti* に関して、註釈家 *Buddhaghosa* は《*Puggalapañatti Atthakathā*》で次のように述べている。  
“*punappunam bhajana-vasena saddhā va bhakti.*”

「*saddhā* は実践によつて *bhakti* の如くなる。」

彼の見解によると、*saddhā* は *bhakti* ではないが実動を伴う時、*bhakti* にまで展開すると云う。類似の表現として、先にサンスクリット戯曲論書における *bhakti*:

を紹介したところ、*śraddha* が *bhakti* に先行することが知られている。又、*Asvaghosa* (馬鳴) はその《*Saundarananda*》の中で *bhakti* の語を五回引用しているが、特に XVIII.4 では、*bhakti* は法に順ずれば *prasāda* になると云う。

以上の検討によりわれわれは、*bhakti* の概念が *śraddha* にもたらしたと思われる足跡を認知し得るであろう。

## (2) *bhakti* と *ti-sarāṇa*

‘*sarāṇaṃ śacchāmi*’ の句が初期の經典に使用される場合、帰依者の確信・納得が前提条件として要求されるのである。そして、*śraddha* が遺訓とされた、*Atta-sarāṇa* (自己を帰依処とする) には、*śraddha* の救済的要素の片鱗すら感じとることはできない。

長部經典中の《*Mahāparinibbāna suttanta*》における遺教を繙いてみよう。

「それ故にアーナンダよ、自らを燈明 (鳥) として住せよ。自らを帰依処とせよ。〔決して〕 他ものを帰依処としてはならない。〔速かに〕 法を燈明 (鳥) として〔住せよ〕。法を帰依処として他を帰依処としてはならない。」

この經典は、*śraddha* が「自己以外の外的他力に自己を依存させる」という当時の諸思想を否定されたことを物語っ

ている。即ち、人格神による救済を全く斥けられ、法及びその主体者としての自己帰依を遺訓されたのである。

*śraddha* の教説は縁起の理法に根本をおくものであった。

それ故に人格神的救済者の存在を否定するのである。然し、直前の經典や前項であげた *Samyutta-nikāya* 22.87 *Vakkai* では、*śraddha* への人格的敬慕心、あるいは追

従を強く戒められた事情が記されている。このことから、*śraddha* が在世時代の教団内においてすら、人間としての *śraddha* に対する人格崇拜感情が根強く存在していた事実を知ることができる。即ち、合理的教説により成立した佛教教団は、自らの体内から人格神への帰依感情の要素を払拭し得なかったのである。ここに、*ti-sarāṇa* に対する *bhakti* の影響を否定できない要素が存在するのである。

パーリ語大般涅槃經に対して、註釈書《*Sumaṅgalavāsini*》においてブッダゴサは、‘*sarāṇagāma*’ について二種の立場を示す。<sup>③</sup> 一方は、涅槃の達成に向けられる出世間的帰依であり、他方は、世間的帰依で、俗人が佛等の三宝に対して向ける帰依である。更に、帰依の形式として次の四種類が示されている。<sup>④</sup>

(1) ‘*atta-sammiyyātanaṃ nāma, ‘Ajādin katvā ahaṃ attānaṃ, Buddhassa nīyātemi Dhammassa Saṅghassa’i*’

evam, Buddhādinam atta-paricejanam.”

『自己を出離する』とは、『只今から私は佛法僧に対して自己を出発せしめます』とこのように佛等に対して自己を完全に捨てることによる形式である。

(2) “Tapparāyatanatā……” 「それ等を理想とすること、即ち三宝を理想として堅持すること」による形式。

(3) “Sissa-bhāvāpagananam……” 「弟子となって近接すること、即ち三宝の弟子として自己を堅持すること」による形式。

(4) “Paṇipāto……” 「投地の礼を為すこと、即ち合掌・恭敬による最高の五体投地の礼を為す自己を堅持すること」による形式。

以上のブッダゴーサの註釈は、三帰依の在り方を明解に示しているのである。三宝に対するかくの如き自己堅持こそ、絶対他力に対する自己投入、絶対帰依の根元的姿勢そのものである。ここにこそ、ギターにおける bhakti の理念があったと云えよう。

### (3) bhakti と佛身論

Suttanipata 2.4 に、一人の容色美しい神から最上の幸福について質問された釈尊の答が示されている。

“Pūja ca pūjanīyānam etam mangalam uttamam.”

「尊敬すべき人々を尊敬すべきこと、これが最上の幸福であ

る。」

ここでは pūja が、尊敬・崇拝の概念を現わしているが、これは最初期の釈尊に対する敬意・尊敬の念を示すものである。更には、不幸の克服を願う者が釈尊に対して抱く極めて自然な崇拝・帰依感情でもある。

さて、釈尊に対する人間的人格的崇拝・敬愛の表現として、次のような名辞が存在し変化していった。即ち、Buddha (目覚めた方)、Sathar (師)、Maggakavido (道を知る方)、Bhagavat (尊い方)、Mahakarnika (大慈悲者)、Lokanatha (世界の救済者) 等々である。

このような釈尊に対する感情は、釈尊の遺訓にも拘らず強力になり、ついには佛の三身論へと発展するのである。即ち、前出の名辞のみでは、釈尊に対する教団内の感情を満足せしめることは不可能になった。釈尊に身近かなもの、例えば菩提樹とか、Cetīya 等が具体的象徴として崇拝の対象になってくるのである。

このような帰依者側の帰依感情の当然な帰結として、Avatara (権化・化身) の思想が受容されるのである。

この思想の起源は、「法を見る者は吾を見る」というニカーヤに求められるが、その展開は大乘佛教において華々しく示された。それ故に、大乘經典はこのアヴァター

ラ思想によって修飾されていると云つても過言ではない。ともかく、法身 *dharmakaya* である佛陀の本身が、ギーターブッダにおいて衆生救済の為に応現した佛陀とみなされ、応身 *nirmana-kaya* の名が与えられた。更に真理を悟り功德を有する具体的にして普遍的な佛身を想定し、報身 *sambhoga-kaya* として規定された。いずれにせよ、佛身論は、佛教における人格信仰と本来の真理信仰との現象的矛盾を解決せんとする論理的努力のもたらすものであった。

#### IV 結語

以上の論究により、われわれはギーターの *bhakti* を佛教の信仰とは異質なものと断定することの危険性を看取し得るであらう。特に菩薩思想が隆盛を極める大乘經典において、この *bhakti* を無視しては諸菩薩への信仰も成立し得ぬのである。観世音菩薩 *Avalokiteśvara*、文殊菩薩 *Mañjuśrī* は、夫々慈悲 *karuṇā*、智慧 *prajñā* のアヴァターラであり、大無量寿経の世自在王佛 *Lokesvara* は、ヒンドゥー教では *Śiva* 神の別名でもある。また、大乘經典における諸菩薩の性質及び能力が、ヒンドゥー教における神々のそれに酷似している事例等によ

つても、*bhakti* の影響を無視あるいは軽視することはできないのである。

更にこの *bhakti* は、浄土教における他力の信心との比較検討をも必要とするのである。例えば、ギーターの「たとえ汝が一切の悪人中の極悪人であっても、この知の舟によってのみ、一切の罪障海を渡り得る (IV・36: *etadāpi*)」という頌は、法然の「譬へば重き石をも、船に乗せつれば、沈むことなく、万里の海を渡るが如し。罪業の重きことは、石の如くなれども、本願の船に乗せねば、生死の海に沈むことなく、必ず往生する也、云々」という思想や、親鸞の思想を想起せしめる。

また、ギーター VIII・13 の「オームという一音の梵を唱えつつヴィシュヌ神を憶念し、身体を捨てて死に行く者は、最高趣に到る」という頌は、臨終来迎及び臨終正念の思想を想起せしめ、「*bhakti* を有する者は、必ず解脱の境地に到達できる。なぜならば、それ以上の好ましきことを為す者は、地上の人間界には誰も存在しないが故に (XVIII・68, 69)」という頌は、観無量寿経の下品における五逆十惡の愚人をも救うという無量寿佛の用を想起せしめるのである。

このように浄土教の信仰の思想史的起源は、原始佛教



に留ることなく、ヒンドゥイズムにまでも求め得ると考  
えるのである。この点を究明することにより bhakti と  
佛教の信仰との影響関係が一層明確になるであらう。

# 註

- ① 藤田宏達「原始浄土思想の研究」五六二頁以下
- ② Max Müller(ed.): Rg-Veda-Saṁhita. The Sacred hy-  
mnms of the Brahmins together with the Commentary  
of Sayanacharya, London 1849.
- ③ Siddhesvara Varma(ed.): The Svetasvatara Upanisad,  
(S. B. H. Vol. XVIII. Parts II&III). Allahabad 1916.
- ④ 原 実「Bhakti 研究」日本佛教学会年報第28号に  
よる。
- ⑤ Nanda Lal Sinha(tr.): The Śaṅḍilya Sūtram, Alla-  
habad 1918.
- ⑥ Nanda Lal Sinha(tr.): The Bhakti sūtras of Nārada,  
Allahabad 1917.
- ⑦ 本稿63—64頁参照
- ⑧ 佐保田鶴治「ヘーナム正統派哲学思想の始源」四一三頁以  
降
- ⑨ M. K. Gandhi: An Autobiography, 1948.
- ⑩ 佐保田著四一七頁
- ⑪ Bhagavadgītā, I, 28-44.
- ⑫ Ibid. XVI. 24. a ㄅㄥㄣ' 章(ローヤ数字)・頌(算用数  
字) ㄱ 又 ㄱ (頌の前半又は後半)を示す。
- ⑬ Har Dayal: The Bodhisatva Doctorine in Buddhist

Sanskrit Literature, London 1932.

- ⑭ Pali Text Society ㄱ Theragāthā p. 41. 以下引用文  
獻は原則として P.TS の註を参照。
- ⑮ P.TS Jātaka vol. V. p. 340 Gāthā 9.
- ⑯ Ibid. vol. p. 340 G. 11.
- ⑰ Anguttaranikāya 5. 142. Ārāhanti (AN. vol. III. p.  
165)
- ⑱ MN. vol. III. p. 21-23.
- ⑲ Dhammasaṅgaṇi 1326. (Dhs. p. 228)
- ⑳ Vibhaṅga p. 359. : Puṅgalapaṇṇāṭi p. 20, p. 394.
- ㉑ N. Dutt(ed.): Pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitā  
(二万五千頌般若経), London 1934. p. 218.
- ㉒ Athasālini, PTS p. 394. : BOS p. 312.: 佐々木現順  
「仏教心理学の研究」六二二頁
- ㉓ Gīrṇār Edict; D. R. Bhandarkar: The Inscriptions  
of Aśoka, Calcutta 1920. p. 27.
- ㉔ Kāśī Edict; Ibid. p. 48.
- ㉕ 大智度論 大正25・六三三頁 ㄱ
- ㉖ Suttanipāṭa 184. 同文を SN. X.12.12. - SN. Vol. I  
p. 214. ㄱを参照。
- ㉗ 舟橋一哉「原始佛教思想の研究」一八四頁以降参照
- ㉘ 藤田著六〇一頁
- ㉙ SN. Vol. III p. 120.
- ㉚ Journal of PTS 1913-14. p. 248. : 同文 Visuddhimagga  
p. 393.
- ㉛ E. H. Johnston (ed.): The Saundarananda, London

1928. IV.29; V.1, 5; XV.21.; XVIII.4.

③② Dīghanikāya V. II p. 100.

③③ Saṃgaḍḍavāṇīsaṇi p. 23.

③④ Ibid. p. 23.

③⑤ Sn. 259. Mahāsaṃgala

③⑥ 法然「十二箇条の問答」(大日本文庫) 佛教篇・法然上人集 三五五頁